Die

Religionsphilosophie des John Locke

aus seinen sämmtlichen Werken

im Zusammenhang dargestellt.

Inaugural-Dissertation

der

Hochwürdigen Philosophischen Facultät

der

Universität Erlangen

vorgelegt

von

Paul Fischer.

Berlin 1893.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke)

Linienstrasse 158.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535711_0024

Man bezeichnet das achtzehnte Jahrhundert als das Zeitalter der Aufklärung, dessen Grundcharakter die Befreiung von der kirchlichen Autorität und die Geltendmachung der menschlichen Vernunft als absoluter Erkenntnisquelle ist. Die Philosophie trat an die Stelle der Religion, die Vernunft an die Stelle der kirchlichen Autorität. Wenn auch die Aufklärung ihre höchste Blüte in Deutschland zeitigte, so verdankt sie doch ihre Entstehung bereits in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts ausserdeutschem Boden und zwar in erster Linie England. War im Zeitalter der Reformation das bestimmende Problem die Frage nach dem Verhältnis der kirchlichen Tradition zu den Aussagen des individuellen Gewissens und denen der Schrift, so handelte es sich im Zeitalter der Aufklärung um die grundlegende Frage, ob die menschliche Vernunft oder die objective Gottesoffenbarung den Anspruch auf absolute Wahrheit erheben könne, wem von beiden die Priorität zustehe, Gott oder dem Menschen. Das notwendige Nebeneinander beider Faktoren wurde grossen Teils als unmöglich zurückgewiesen, die ganze Spekulation jener Zeit hat einen alternativen Character, ja sogar die Lösung des Problems fiel in den meisten Systemen zu Ungunsten der bis dahin als einzig gültig anerkannten Offenbarung aus. Das denkende Subject erhebt sich mit titanenhaftem Selbstbewusstsein über sich selbst hinaus und erkennt keine Herrschaft mehr an als die der Vernunft. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass dieses antikirchliche Resultat der Spekulation nicht als eine unvermittelte fertige Grösse erschien, sondern vielmehr eine Entwicklung zur Bedingung hatte, welche sich als eine allmähliche stufenweise Loslösung von der objectiven Autorität bis hin zu einer gänzlichen Leugnung derselben und damit zugleich bis zu der Behauptung der absoluten Autonomie der Vernunft darstellt. Die mittelalterliche Hypothese von der duplex veritas war fallen gelassen. Inmitten der soeben berührten Entwicklung steht der englische

Philosoph John Locke, in dessen System sich bei aller Anerkennung der menschlichen Vernunft als Erkenntnisquelle ein gewisses erfolgloses Ringen nach einer völligen Lostrennung von der kirchlichen Autorität geltend macht. Ja sogar in seiner Erkenntnislehre, welche den Hauptteil seiner Philosophie bildet, und deren Resultat eine unbedingte Wertschätzung der Vernunft ist, verwickelt er sich in materielle Widersprüche, nur um die Notwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung festzuhalten, Mit dem einen Fuss steht er im kirchlichen Autoritätsglauben, mit dem andern in der neuen Zeit. Man kann ihn hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung den ersten Rationalisten seines Zeitalters nennen, insofern er an der Notwendigkeit der Offenbarung festhält, aber die ratio zum absoluten Kriterium des Offenbarungs-Inhaltes erhebt. Indem wir alle seine in den verschiedenen Werken auftretenden Meinungen in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung und seinen daraus resultirenden Anschauungen über religiöse und kirchliche Probleme überhaupt in den Begriff seiner Religionsphilosophie zusammenfassen, erscheint uns diese als ein ideelles Abbild der geistigen Signatur seiner Zeit. Der Schwerpunkt seiner Religionsphilosophie liegt in der Bestimmung des Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung als religiöser Erkenntnisquellen und in der psychologischen Begründung der religiösen Erkenntnisformen (Glauben und Wissen). Alle anderen Ansichten über religiöse Probleme, die sich mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit in seinen Schriften, zumal in seinem Werk „Die Vernunftmässigkeit des Christentums“ und in seinen „Briefen über Toleranz“ finden, erscheinen als theoretische oder praktische Consequenzen der in seiner Erkenntnistheorie gewonnenen Resultate. Daher lassen sich die religionsphilosophischen Ideen John Locke's fortschreitend unter folgenden Gesichtspunkten betrachten:

1. Vernunft und Offenbarung.
2. Gott und Christentum.
3. Religion und Moral.
4. Kirche und Staat.

I. Vernunft und Offenbarung.

Die Grundlage der Religionsphilosophie John Locke's ist seine Erkenntnistheorie, in welcher uns der Philosoph die psychologische Entstehung und die Formen des menschlichen Erkennens aufzuzeigen sucht. Weit entfernt, dass es der Seele angeborene Ideen giebt, empfängt der Verstand seine Vorstellungen von aussen und wird derselben durch Sensation oder Reflexion bewusst, je nachdem die Vorstellungen durch aussen wahrnehmbare Gegenstände hervorgerufen oder durch die Wirkungen, welche diese Vorstellungen auf das Gemüt ausüben, in uns selbst produzirt werden. Wenn die Seele diese Wirkungen, welche sich teils als Thätigkeiten teils als passive Zustände darstellen, beachtet, so erhält der Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, die nicht von Aussendingen herrühren können. Solche Seelentätigkeiten sind das Wahrnehmen, Denken, Glauben, Schliessen etc. Während man in der gewöhnlichen Psychologie die Erkenntnis als die Identität der Vorstellung einer Sache mit dieser Sache selbst zu betrachten pflegt, ist bei Locke die Erkenntnis oder das Wissen die Auffassung der Verbindung und Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreites einzelner Vorstellungen. (John Locke's Versuch über den menschlichen Verstand. Buch IV cap. 1 § 2.)

Wird diese Übereinstimmung zweier Vorstellungen erkannt auf Grund entweder der Anschauung oder klarer Gründe, so entsteht das rechte Wissen. Das Meinen tritt ein, wenn die Seele Vorstellungen verbindet oder trennt, obgleich deren Übereinstimmung oder Gegensatz nicht sicher erkannt ist, sondern nur angenommen wird, ohne dass eine Gewissheit dafür vorhanden ist (ib. Buch IV, cap. 14, § 4). Der Glaube endlich ist die Bejahung der Übereinstimmung oder des Widerspruchs zweier Vorstellungen nicht auf Grund klarer Gründe, sondern einer blossen Wahrscheinlichkeit. Bei der Wahrscheinlichkeit, die den Mangel des Wissens ersetzen und uns leiten soll, wo dieses fehlt, handelt es sich immer um Sätze, für die man keine Gewissheit

hat, sondern nur einen Anlass, sie für wahr zu halten. Dieser Anlass ist zweierlei Art: Erstens die Übereinstimmung mit der eigenen Beobachtung und Erfahrung, zweitens das Zeugnis anderer, die ihre Beobachtungen und Erfahrungen beteuern. (ibi Buch IV, cap. 15 § 4.)

Der Grad der Zustimmung richtet sich nach den Gründen der Wahrscheinlichkeit. Die Sätze, die man als wahrscheinlich annimmt, sind zweierlei Art: sie enthalten entweder Thatsachen d. h. Dinge, die man wahrnehmen kann und die deshalb bezeugt werden können, oder sie betreffen Gegenstände, worüber die Sinne keine Kunde geben und bei denen daher auch ein solches Zeugnis nicht stattfinden kann. (ibi Buch IV cap. 16 § 5.)

Was die Thatsachen anbetrifft, so wird, wenn deren persönliche Beobachtung mit der Erfahrung Anderer übereinstimmt, eine Zustimmung möglich, die den Character der Zuversicht hat und dem Wissen nahe kommt. (ibi § 6.) Die Wahrscheinlichkeit ist dagegen nicht so evident, einerseits wenn Erfahrungen und Zeugnisse einander widersprechen (ibi § 9), andererseits wenn diese Thatsachen oder deren Überlieferung weit hinter die Gegenwart zurückreichen (ibi § 10). Bei den Dingen, wo die Sinne keine Auskunft geben können, (1. das Dasein, die Natur uud Wirksamkeit der endlichen Geister ausser uns oder stofflicher Dinge, die durch die Sinne nicht bemerkt werden; 2. die Art der Wirksamkeit der Natur, wo man die sichtbaren Wirkungen sieht, aber die Ursachen nicht kennt) ist die Analogie die Hauptregel der Wahrscheinlichkeit. (ibi § 12.) Die Wunder als Machttaten Gottes verdienen Zustimmung, auch wenn sie der Erfahrung widersprechen. (ibi § 13.) Das Zeugnis, das allein absolute Zustimmung verdient, ist die Offenbarung, weil dieselbe von dem ausgeht, der nicht täuschen noch getäuscht werden kann, von Gott. Die Bejahung der Offenbarung nennen wir in besonderem Sinn Glauben. (ibi § 14.)

Welche Stellung nimmt nun bei John Locke die Vernunft ein? Sie wird zunächst ohne Rücksicht auf ihren Inhalt als das Vermögen definirt, durch welches sich der Mensch vom Tier unterscheidet und dasselbe übertrifft. (ibi cap. 17 § 1.) Materiell betrachtet ist

sie die Fähigkeit des Schliessens d. h. das Vermögen, welches das Verhältnis der einzelnen Vorstellungen zu einander bestimmt; sie ist einerseits die unerlässliche Bedingung des Wissens, indem sie die notwendige und unzweifelhafte Verbindung aller Vorstellungen und Gründe unter einander bei jedem Schritt eines Beweises erkennt; sie ist andererseits ein wesentlicher Factor beim Zustandekommen des Glaubens, insofern sie die wahrscheinliche Verbindung aller Vorstellungen und Gründe unter einander bei jedem Schritt einer Ausführung, der man beizustimmen hat, erkennt. (ibi cap. 17 § 2.) Da indes die Vernunft nur in dem Gebiet der Vorstellungen operirt, so sind ihr gewisse Grenzen gezogen. Die Gründe dieser Beschränkung sind der Mangel an vorhandenen Vorstellungen, die teilweise Dunkelheit derselben, die mangelnde Kenntnis der Vermittlung der einzelnen Vorstellungen, die Benutzung falscher Voraussetzungen und Unterlagen und endlich die Zweideutigkeit der die Vorstellungen bezeichnenden Worte (ibi cap. 17 § 9—13). Auf Grund dieser Betrachtung kommt John Locke zu folgendem Resultat: Es giebt Wahrheiten der Vernunft gemäss, über der Vernunft und gegen die Vernunft.

„1. Der Vernunft gemäss sind die Sätze, deren Wahrheit durch Prüfung und Verfolgung der aus der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung erlangten Vorstellungen ermittelt, und deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit durch natürliche Ableitung dargelegt werden können.

2. Über der Vernunft sind solche Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit von diesen Grundsätzen vermittelst der Vernunft nicht abgeleitet werden können.

3. Gegen die Vernunft sind solche Sätze, die sich mit unsern klaren und deutlichen Vorstellungen nicht vertragen oder ihnen widersprechen.“ (ibi § 23.)

Somit ist das Glauben im Sinne der Zustimmung zu einer nur wahrscheinlich erwiesenen Wahrheit bei den Sätzen, die der Vernunft gemäss sind, unnötig, da das Wissen an die Stelle des Glaubens tritt; bei solchen Sätzen, die über der Vernunft sind, notwendig; bei Sätzen die gegen die Vernunft sind, unmöglich.

Nachdem John Locke in dieser eigenartigen geistvollen Weise die psychologische Construction der für die Religionsphilosophie grundlegenden Begriffe des Glaubens und der Vernunft versucht hat, behandelt er im achtzehnten Kapitel seines vierten Buches das entscheidende Problem von dem Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung. Im Anfang (§ 1 und 2) und am Schluss (§ 11) dieser Untersuchung spricht John Locke von der grossen Bedeutung, welche eine richtige Erkenntnis des Verhältnisses von Glauben und Vernunft theoretisch und praktisch hat; theoretisch insofern die Unkenntnis jenes Verhältnisses der Grund zahlreicher Streitigkeiten und Irrtümer geworden ist (ibi § 1); praktisch, insofern bei einem völligen Ausschluss der Vernunft in Sachen der Religion der Schwärmerei und Ausgelassenheit in Religionssachen nicht entgegengetreten werden kann. Das rechte Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft wird bedingt durch die Grenzen, die einem jeden dieser beiden Factoren gezogen werden müssen. (ibi § 1.) Wenn, wie wir oben gesehen haben, die Offenbarung unbedingten Glauben verdient, so muss zunächst festgestellt werden, was Offenbarung ist, resp. welche Wahrheiten den Anspruch, Offenbarungen zu sein, erheben können. Diese Feststellung ist ein Vorrecht der Vernunft. Alles was Gott geoffenbart hat, ist sicherlich wahr und der eigentliche Gegenstand des Glaubens; aber ob etwas göttlich offenbart sei, das hat die Vernunft zu entscheiden (ibi § 10). Die Vernunft muss zuletzt in allen Dingen unser oberster Richter und Führer sein (cap. 19 § 14). Es giebt nun nach John Locke eine doppelte Offenbarung Gottes, die ursprüngliche, das ist der erste Eindruck auf eines Menschen Seele, der unmittelbar von Gott ausgegangen ist und welchem Eindruck man keine Schranken setzen kann; sodann die überlieferte d. i. die Summe der Eindrücke, welche anderen durch Worte und die gewöhnlichen Wege der Mitteilungen überliefert worden sind (ibi cap. 18 § 3).

1. Zunächst ist festzustellen, dass innerhalb der sogenannten überlieferten Offenbarung thatsächlich nicht Offenbarung ist und infolgedessen Anspruch auf Glaubwürdigkeit nicht machen kann, was gegen die Vernunft

ist. Denn kein von Gott durch irgend eine Offenbarung Belehrter kann Anderen neue einfache Vorstellungen mitteilen, die sie nicht schon aus der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung erlangt haben. Trotz aller Eindrücke, die Jemand durch die unmittelbare Hand Gottes empfangen haben mag, kann er doch diese Offenbarung, sowie sie neue einfache Vorstellungen enthält, Anderen weder durch Worte noch durch Zeichen mitteilen. Stehen die Aussagen der Offenbarung im Widerspruch mit dem klaren Zeugnis der Vernunft, so enthalten jene Aussagen in Wirklichkeit keine Offenbarung, weder eine ursprüngliche unmittelbare, denn unsere Vernunft giebt uns die höchste Gewissheit (ibi § 5), noch eine überlieferte, denn den Beweis für den Offenbarungs-Charakter liefert eben die Vernunft (ibi § 6). Wenn man realiter eine im Widerspruch mit der Vernunft stehende unmittelbare Offenbarung konstatirte, gäbe es keinen Unterschied mehr zwischen Wahrheit und Trug (ibi § 5), wenn man eine im Widerspruch mit der Vernunft stehende überlieferte Offenbarung konstatirte, wäre das Wesen der Offenbarung illusorisch, insofern diese die eigentliche Grundlage des Glaubens ist, dieser Glaube aber so wiederum durch die Zeugnisse der Vernunft gestützt wird.

2. Sodann kann der Inhalt der überlieferten Offenbarung Wahrheiten enthalten, zu denen die blosse Vernunft geführt hätte. In diesem Fall ist die Offenbarung überflüssig, jedoch, wenn ihre Aussagen mit den Vorstellungen der Vernunft übereinstimmen, ein wertvoller Bürge der letzteren (ibi § 4).

3. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens sind einerseits solche Dinge, von denen man gar keine oder nur unvollkommene Begriffe hat und von deren vergangenem, gegenwärtigem oder zukünftigem Dasein man vermittelst seiner natürlichen Fähigkeiten überhaupt nichts wissen kann, insofern dieselben innerhalb der Offenbarung vorkommen; andererseits solche Wahrheiten, welche zwar nicht vernunftgemäss begründet, aber mit grosser Wahrscheinlichkeit verbunden sind; jedoch dürfen dieselben nicht gegen die klare Erkenntnis angenommen werden (ibi § 8 u. 9).

Das Resultat dieser Betrachtung ist somit Folgendes:

1. Die Möglichkeit und Wirklichkeit einer supranaturalen Erkenntnisquelle, nämlich der Offenbarung, ist festzuhalten.

2. Insofern und insoweit eine solche vorliegt, verdient sie Glauben.

3. Der Glaube ist seinem Wesen nach, im Unterschiede vom Wissen, Zustimmung zu einem Satze, ohne empirische Sinneswahrnehmung oder logische Deduction auf Grund unmittelbarer Gewissheit oder des Zeugnisses eines Andern; darnach ist der Gegenstand des Glaubens entweder ursprüngliche oder überlieferte Offenbarung.

4. Die Frage, ob ein Satz offenbart sei oder nicht, hat die Vernunft zu entscheiden.

5. Die Vernunft ist dasjenige Vermögen der Seele, vermittelst dessen man die Wahrheit einer Aussage entweder auf Grund äusserer Sinneswahrnehmung oder logischer Beweisführung feststellt.

6. Eine Offenbarung liegt nicht vor, wenn der Inhalt der Aussagen dem klaren Zeugnis der Vernunft widerspricht; weder eine ursprüngliche, da die Vernunft eine höhere Gewissheit bietet als die Offenbarung, noch eine überlieferte, da neue, in dem natürlichen Vermögen noch nicht vorhandene Vorstellungen und Begriffe niemals vermittelt werden können.

7. Nur in einem Falle hört die Vernunft auf, das Kriterium der Offenbarung zu sein, wenn nämlich der Inhalt der letzteren weder auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung noch auf dem logischer Deduction begriffen werden kann; in diesem Fall ist der Zweifel an dem Offenbarungscharakter der Aussage unbegründet und der Glaube notwendig.

II. Gott und Christentum.

Das von uns gewonnene Resultat der grundlegenden erkenntnistheoretischen Untersuchung John Locke's zeigt uns den im Eingang behaupteten Dualismus in seiner Gedankenwelt; auf der einen Seite das Festhalten an der Offenbarung, auf der anderen Seite eine Omnipotenz der Vernunft, die die Grenzen und den Inhalt jener supranaturalen Erkenntnisquelle erst zu bestimmen hat. Es liegt in der Natur der Sache, dass bei einer solchen

Bestimmung des Verhältnisses beider Erkenntnisquellen einerseits die Gewissheit der Thatsächlichkeit der Offenbarung sehr schwankend wird und andererseits der Inhalt der Offenbarung auf ein Minimum reducirt wird. Und selbst dieses Minimum muss entweder secundum oder supra rationem sein. Wenn es secundum rationem ist, hätte es auch ohne Offenbarung durch die Vernunft allein gefunden werden können.

Während es im Wesen der Offenbarung liegt, dass sie eine in ihrer Wirklichkeit und Gewissheit von dem natürlichen Denken des Menschen absolut unabhängige Erkenntnisquelle ist und der Hauptsache nach eine Summe von Wahrheiten vermittelt, die auf dem Wege weder der sinnlichen Wahrnehmung noch spekulativer Verstandes-Operation gewonnen werden können, ist bei John Locke die Offenbarung nur eine Stütze der Vernunft. Zu den vernunftgemässen Offenbarungswahrheiten gehört nun zunächst die Existenz Gottes. Es ist so gewiss, dass Gott ist, als dass die gegenüberliegenden Winkel zweier sich schneidenden graden Linien gleich sind (John Locke's Versuch über den menschlichen Verstand, Buch I cap. 4 § 16). Die Gewissheit der Existenz Gottes beruht nun aber nicht, wie John Locke zunächst negativ nachweist, auf einer dem Menschen angeborenen Gottesvorstellung. Dass die Gottesidee nicht angeboren sein kann, geht einerseits daraus hervor, dass verschiedene Völker gar keinen Gottesbegriff kennen (ibi Buch I cap. 4 § 8), dass andererseits die Gottesvorstellung, wenn sie vorhanden ist, bei verschiedenen sehr verschieden ist, während sie doch im Fall des Angebornseins bei Allen identisch sein müsste (ibi § 13 bis 16). Die Behauptung, dass das Angebornsein der Gottesidee ein Postulat der göttlichen Güte sei, ist unhaltbar, da sich Gottes Güte schon darin erschöpft, dass sie die menschliche Seele mit Fähigkeiten ausgerüstet hat, kraft welcher dieselbe bei rechtem Gebrauch zur Erkenntnis Gottes gelangen kann (ibi § 12 u. 16). Die Gewissheit der Existenz Gottes beruht vielmehr auf der Thätigkeit logischer Schlussfolgerung, indem der Mensch von seiner Existenz auf die göttliche als erste Ursache oder von dem in der Erscheinungswelt sich dokumentirenden Pragmatismus auf eine intelligente Ursache

schliesst (ibi Buch IV cap. 10 § 2 u. 7; Buch II cap. 23 § 33—35). Dem Menschen ist nämlich seine Existenz selbst gewiss und die Existenz weist notwendig auf eine causa efficiens, ein primum agens zurück (Buch IV cap. 10 § 2). Diese erste Ursache alles Seienden muss notwendig ihrem Wesen nach ewig sein, da sie sonst aus einem reinen Nichtsein hervorgegangen wäre, was undenkbar ist. Weiter findet der Mensch eine Summe von Kraft und Erkenntnis in sich (ibi § 4 u. 5), also muss auch die die menschliche Existenz bedingende Ursache mächtig und wissend sein. Diesem kosmologischen Beweis für die Existenz Gottes reiht John Locke als zwar nicht gleichwertigen, aber doch wertvollen den ontologischen Beweis an, welcher aus dem Begriff eines vollkommenen Wesens, der in der Seele des Menschen bestehen soll, auch das Dasein desselben ableitet (ibi § 7).

Auf die Frage, wie das Ewigseiende beschaffen sei, erklärt John Locke, dass es ein stoffloses und zugleich denkendes Wesen sei; ein denkendes, denn ein nichtdenkendes hätte den denkenden Menschen nicht produziren können (ibi § 10), ein nicht stoffliches, denn der Stoff, die Materie ist ohne Denken und zwar sowohl jedes einzelne Atom der Materie als auch ein Komplex stofflicher Atome (ibi § 14 bis 16). Gott ist der ewige Geist, die Materie ist nicht ewig (ibi § 18). Der Materialismus ist also unvernünftig. Ausser den Attributen der Ewigkeit, der Allmacht, der Intelligenz betont der Philosoph wiederholt und nachdrücklich die Irrtumslosigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes (ibi Buch IV cap. 18 § 8 und cap. 16 § 14). Die Wahrhaftigkeit Gottes ist das Motiv der Zustimmung zu seinem Zeugnis, auch wenn der Inhalt desselben supra rationem ist. Das Attribut der Allmacht ist der Erklärungsgrund für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder, die, obgleich und weil sie supra rationem sind, unbedingten Glauben verdienen (ibi cap. 16 § 13).

Ausser der Existenz eines persönlichen Gottes, welche John Locke aus der Vernunft oder, wie er sich ausdrückt, aus der natürlichen Theologie herleitet, erscheint ihm als das Wesen der christlichen Religion die Messianität Christi. Der Grundgedanke, der seinem

Werk „Gründlicher Beweis, dass die christliche Religion höchst billig, vernünftig und raisonnabel sei“ zu Grunde liegt, ist der: Die Messianität Jesu ist die einzige eigentliche Grundwahrheit seiner Lehre und ihre Anerkennung die entscheidende Bedingung der Seligkeit. Weit entfernt, dass dieses Werk, wie man nach seinem Titel schliessen sollte, eine vernunftgemässe Begründung der Grundwahrheiten der christlichen Glaubenslehre ist, erscheint es als ein Versuch, die Messianität Christi als das punctum saliens der christlichen Lehre aus den Evangelien und der Apostelgeschichte nachzuweisen. John Locke hatte in seinem Versuch über den menschlichen Verstand den Offenbarungsgehalt durch die Kritik der Vernunft bestimmt sein lassen, ja sogar er hatte die rechte Auslegung der überlieferten Offenbarung von dem Urteil der Vernunft abhängig gemacht; im Widerspruch damit nimmt am Ende jenes Werkes und insbesondere in der neuen Untersuchung über das Christentum plötzlich die Vernunft eine der Offenbarung teils koordinirte teils sogar subordinirte Stellung ein [John Locke's Versuch über den menschlichen Verstand, Buch IV cap. 19 § 4: „Die Vernunft ist die natürliche Offenbarung“; „die Offenbarung ist die natürliche Vernunft, erweitert durch eine Zugabe neuer Wahrheiten“], [John Locke's gründlicher Beweis, dass die christliche Religion höchst billig, vernünftig und raisonnabel sei, 1 Teil Seite 292: „Wir handeln unrecht, wenn wir uns einbilden, dass wir die Offenbarungswahrheiten kraft der Vernunft erkennen könnten“]. Geradezu als gleichwertige Erkenntnisquellen der Wahrheit erscheinen Vernunft und Offenbarung (Versuch über den menschlichen Verstand Buch IV cap. 19 § 16, wo es heisst: Ent spricht eine Wahrheit oder Handlung der rechten Vernunft und dem geschriebenen Worte Gottes, so kann man sie ohne Gefahr als eine Offenbarung annehmen). Wenn man der Kürze halber einen Vernunftbeweis und Schriftbeweis unterscheidet, so bietet die Abhandlung trotz ihres entgegengesetzten Titels im Grossen und Ganzen nur einen ausführlichen Schriftbeweis für die Messianität Christi. Nirgends mehr kommt der innere Zwiespalt und das unsichere Hin- und Herschwanken in der Anschauung John Locke's zu Tage, als in diesem

Werke, in dem er einerseits in wohlmeinendem aber haltlosem Zugeständnisse an den Zeitgeist der Aufklärung das Christentum als vernunftgemäss darzustellen sucht und demgemäss den ganzen Gehalt desselben auf ein Minimum reduzirt unter Preisgabe wesentlicher Glaubensstücke, und andererseits wieder für das Minimum seines Christentums den Schriftbeweis für zwingend erachtet und unter der Hand unbewussterweise eine Summe positiver dogmatischer Bestandteile als für das Christentum integrirend festhält. Auf der einen Seite zeigt sich eine klare evangelische Glaubenserkenntnis, so z. B. wenn er von der Bedeutung der Erscheinung Christi, von den subjectiven Bedingungen der Seligkeit (Glaube, Busse, neuer Gehorsam) spricht, auf der anderen Seite wieder eine rationalistische Verflachung der christlichen Lehre, wenn er die loci von der Erbsünde, von der Gottheit Christi, von dem Werk der Versöhnung als zweifelhaft hinstellt. Diese allgemeinen Gesichtspunkte ergeben sich, wenn wir dem Gedankengang seiner Untersuchung im Einzelnen folgen.

Die Voraussetzung der Lehre von der Erlösung ist der Fall Adams, dessen Folgen einerseits der Tod, jedoch nicht im Sinne der ewigen Verdammnis, sondern der absoluten Negation der Existenz, andererseits die Mühseligkeit des Daseins im Gegensatz zu der Glückseligkeit des Paradieseszustandes gewesen wären. (Gründlicher Beweis, dass die christliche ... pp. Teil I Seite 6 u. 8.) Die Annahme einer Erbschuld, die auf Adams Nachkommen lastet, widerspricht der Gerechtigkeit und Güte Gottes; dagegen ist die Thatsächlichkeit des leiblichen Todes bei Adams Nachkommen, die ihren Grund in der Entfernung vom Lebensbaum hat (ibi Seite 9), der göttlichen Gerechtigkeit nicht widersprechend; denn ihre Unsterblichkeit wäre nicht ein Postulat der Gerechtigkeit Gottes; infolgedessen kann ihr Tod auch keine Privation einer schuldigen Wohlthat sein (ibi S. 10), Christus hat als der verheissene Messias durch seine Auferstehung im Princip der Menschheit die Unsterblichkeit wiederum verschafft (ibi S. 13). Insofern alle Nachkommen Adams dem in dem Naturgesetz der Vernunft geoffenbarten Gotteswillen ungehorsam sind, sind sie dem Tode verfallen (ibi S. 18). Könnten sie des

Gesetzes Werke thun, so würden sie niemals sterben (ibi S. 21). Da jedoch dieses unmöglich ist, und Gott trotzdem vermöge seiner Güte die Menschen zum Ziel ihrer Bestimmung bringen wollte, sandte er den Messias und erklärt den Menschen gerecht und der Unsterblichkeit teilhaftig, der Christum als den Messias anerkennt. Der Glaube wird dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet (ibi S. 25). Dieser Glaube ist seinem Wesen nach zweifellose Bejahung der geoffenbarten Wahrheit und Vertrauen darauf; im alten Bund (cf. Abraham) Vertrauen auf die Verheissungen (ibi S. 29), im neuen Bund Fürwahrhalten der Messianität Christi (S. 33). Das eigentliche Thema: Die Messianität Christi als der Inbegriff der christlichen Lehre wird nun durch Aussprüche Christi und seiner Apostel bewiesen (ibi Seite 32—199). Als Messias beglaubigt sich Christus durch ausserordentliche Wunder (ibi S. 63), durch sein Auftreten, das mit den alttestamentlichen Weissagungen vom Messias übereinstimmte (ibi Seite 65) und das Einzigartige seiner Lehre (Seite 67). Betreffend die Person des Messias wird einerseits die Identität der Begriffe Messias und Sohn Gottes behauptet (S. 57), andererseits aber, wenn auch nicht die metaphysische Wesenseinheit mit Gott, so doch die übernatürliche Empfängnis (S. 209) und seine absolute Sündlosigkeit (S. 214) konstatirt.

Eingehend untersucht der Philosoph die Gründe, weshalb Christus erst kurz vor seinem Tode seine Messianität offen bekannt habe; einmal hätte er bei einem sofortigen Bekenntnis die Nachstellungen der Römer (Seite 76) fürchten, andererseits enthusiastischen Ovationen der Juden sich aussetzen müssen (ibi S. 81); und endlich beabsichtigte er planmässig eine stufenweise Enthüllung seiner Mission (ibi S. 160).

Bei der Auswahl und der Auslegung der Citate aus den Evangelien und der Apostelgeschichte zeigt sich deutlich die Tendenz, nicht nur die Messianität Christi zu beweisen, sondern auch, dass der Glaube an dieselbe absolut ausreichend für die Seligkeit sei. Dem Einwand, dass bei dieser Auffassung der blosse historische Glaube seligmachend sei, den doch nach einem Ausspruch des Jakobus auch die Teufel hätten (ibi

S. 202), begegnet John Locke einerseits mit dem Hinweis, dass dieser historische Glaube an die Messianität Christi nun einmal auf Grund freier göttlicher Gnade für den Menschen die Heilsbedingung sei, welche Gnade den bösen Geistern nicht zuteil würde, dass andererseits dieser historische Glaube notwendig der Ergänzung durch Busse (ibi S. 203) und neuen Gehorsam (ibi S. 217 u. 244) bedürfe. Die Frage nach der Möglichkeit der Seligkeit vor der Erscheinung des Messias wird im Blick auf den alten Bund insofern bejaht, als der Glaube an die messianische Verheissung in Gottes Augen gleichwertig ist mit der Annahme des erschienenen Messias (ibi S. 254 ff.); im Hinblick auf die Heiden wird sie beantwortet mit einem Appell an die Gerechtigkeit Gottes, der jeden richten werde nach Massgabe seiner Erkenntnis (ibi S. 263). Eine solche wenn auch geringe Gotteserkenntnis war auf Grund der Offenbarung Gottes in der Natur (S. 268) bei Allen möglich, wenn auch nur bei den wenigsten vorhanden, cf. Sokrates (S. 270). Ebenso ist bei allen Menschen eine gewisse Kenntniss sittlicher Pflichten vorhanden (S. 275). Dieser geringen sporadischen Gotteserkenntnis gegenüber erscheint die einzigartige Bedeutung des Messias in desto hellerem Lichte. Dieselbe bethätigt sich in fünffacher Weise:

1. Christus hat uns die absolute Gotteserkenntnis gebracht (ibi S. 291).

2. Er hat mit göttlicher Vollmacht die rechte Sittenlehre aufgestellt (ibi S. 295).

3. Er hat den rechten Kultus eingeführt (ibi S. 297 ff.).

4. Er hat durch die Idee der ewigen Vergeltung ein wirksames sittliches Motiv geschaffen (ibi S. 299).

5. Er unterstützt mit überirdischen Kräften das sittliche Streben (ibi S. 306).

Für solche, die Christen werden wollen, genügt der Glaube an die Messianität; alle anderen Aussprüche in den Briefen der Apostel können aus dem Grunde nicht als wesentliche Glaubensartikel gelten, weil sie teils je nach der Tendenz ihres Zusammenhangs verschiedene Bedeutung haben (ibi S. 311), teils an solche gerichtet sind, die bereits im christlichen Glauben stehen (ibi S. 308).

Der erste Teil der Untersuchung schliesst mit dem im Widerspruch mit seiner grundlegenden Untersuchung stehenden Satz, dass wir verbunden seien, dem ganzen geoffenbarten Wort mit Glauben uns zu unterwerfen. Den Anspruch, die Fundamentalwahrheit des Christentums zu sein, könne nur die dargelegte Lehre von dem Messias erheben; alle anderen Lehren seien für den Glauben und die Seligkeit irrelevant (ibi S. 315). Jene Hauptlehre habe daher den Vorzug absoluter Popularität (ibi S. 317—320).

Der zweite Teil seines Werkes „Gründlicher Beweis, dass die christliche . . . pp." erscheint als Versuch einer Rechtfertigung der im ersten Teil aufgestellten Thesen und einer Widerlegung der von orthodoxer Seite wider dieselben erhobenen Einwände. John Locke hatte mit seiner Schrift „Gründlicher Beweis, dass die christliche Religion pp." dem Offenbarungsglauben, der Freigeisterei seiner Zeit gegenüber, einen Dienst thun wollen, jedoch hat er sich thatsächlich durch diese Schrift die Feindschaft der orthodoxen Kirche zugezogen. Denn er hat nach der Ansicht derselben in rationalistischem Interesse die Religion, zumal die christliche, auf ein Minimum reduzirt. Die Einwände, welche orthodoxerseits gegen sein Buch erhoben wurden, sind der Reihe nach folgende: 1. Der Glaube an die Existenz Gottes und die Messianität Christi genügt nicht, wie John Locke behauptet, für die Seligkeit, vielmehr hängt dieselbe von der Annahme einer grossen Reihe anderer Glaubensartikel ab. 2. Wenn man, wie John Locke thut, die ganze Glaubenslehre auf 2 Artikel reduzirt, so könnte man mit demselben Recht die Sittenlehre des Dekalogs auf ein Gebot und die sieben Bitten des Vaterunsers auf eine Bitte beschränken, was doch ohne wesentliche Schädigung des Christentums unmöglich ist. 3. Das Motiv, warum John Locke die christliche Lehre auf einen Artikel reduzirt habe, sei die Kürze desselben, obwohl man zu der Annahme verpflichtet sei, dass Christus und seine Apostel ausser der in den Evangelien und der Apostelgeschichte angeführten Aussprüche noch eine Reihe wichtiger Glaubensartikel vorgetragen habe. 4. Die Schrift des John Locke ist voll sozinianistischer Ideen. 5. Der Zweck

der Schrift des John Locke ist Verspottung der Orthodoxie. 6. Die Schrift des John Locke verdankt ihre Entstehung nur der Abneigung des Autors gegen Systeme, Katechismen und Konfessionen. 7. John Locke verwickelt sich in seiner Schrift in offene Widersprüche, indem er einerseits den Christen nur verpflichtet hält, den einen Artikel von der Messianität Christi zu glauben, und andererseits doch wieder von demselben verlangt, Alles zu glauben, was nach seiner Überzeugung Christus geoffenbart hat. Da der der Widerlegung dieser Einwände gewidmete 2. Teil als ein für alle Zeiten characteristischer Versuch gelten kann, religionsphilosophisch die Anschauung des Rationalismus zu begründen, müssen wir in Kurzem zeigen, wie John Locke im Einzelnen diesen Einwänden begegnet.

Auf den ersten Einwand antwortet John Locke, dass einerseits, wenn eine Summe vieler Glaubenswahrheiten die Bedingung der Seligkeit wäre, diese vollzählig und in scharf formulirter Form im Neuen Testament sich finden müsste; da es jedoch thatsächlich einen solchen Wahrheits-Katalog im Neuen Testament nicht gebe, so wäre die Aufstellung eines solchen subjectiv und derselbe infolgedessen nicht für Alle verbindlich; andererseits bestehe ein grosser Unterschied zwischen der notwendigen Annahme von Glaubensartikeln von solchen, die erst Christen werden wollen, und der freiwilligen Unterordnung solcher, die schon Christen sind. Im letzteren Fall ist der Glaube eine Bewährung des Christenstandes, im ersteren Fall eine Bedingung desselben (Seite 4 bis 50). Der Dogmatismus in der orthodoxen Kirche, der die Seligkeit des Einzelnen von der äusseren Bejahung einer Reihe von Dogmen abhängig macht, ist die Quelle der theologischen Streitigkeiten und jeder Sectirerei (Seite 52).

Ausserdem aber ist es unmöglich, den Glauben an die Dogmen als die conditio sine qua non der Seligkeit zu verlangen, da einerseits manche Dogmen Wahrheiten enthalten, die von anderer Seite als keineswegs notwendige angesehen werden, andererseits andere geheimnisvolle Schriftaussagen (Trinität) enthalten, über deren Sinn keine Einigkeit herrscht (Seite 67).

Den zweiten Einwand widerlegt John Locke durch

den einfachen Hinweis, dass die zehn Gebote und das Vaterunser dem Wortlaut nach kurz und klar in der Heiligen Schrift stehen, während der Wahrheitskatalog seines Gegners nach freier Willkür aus den verschiedensten Schriften des Neuen Testaments zusammengestellt sei. Nach der Ansicht seines Gegners müsste auch das apostolische Glaubensbekenntnis, welches die vielen Glaubensartikel seines Katalogs in nur zwölf Artikel zusammenfasst, als ungenügend zurückgewiesen werden, ja sogar, wenn die Pluralität der Glaubensobjecte das Criterium ihrer Verbindlichkeit wäre, so wäre zuletzt die Vielgötterei der Heiden dem Monotheismus vorzuziehen (ibi S. 104).

Betreffend die Behauptung des John Locke cf. den dritten Einwand, die Messianität sei der Fundamental-Artikel, hatten seine Gegner, um die Nichtigkeit dieser Behauptung darzulegen, die Gründe zu ermitteln gesucht, weshalb von der Messianität Christi thatsächlich an so vielen Stellen ausschliesslich die Rede sei. Der Grund hierfür sei nicht die entscheidende Wichtigkeit dieser Lehre, sondern 1. dass sie der Ausgangspunct, das erste Stück der notwendigen Glaubenswahrheiten sei, 2. dass bei den Anlässen, bei welchen Christus und seine Apostel von seiner Messianität gesprochen haben, jedenfalls noch andere wichtige Glaubenslehren berührt wurden, welche uns von den Evangelisten in diesem Zusammenhange nicht aufbehalten sind; 3. dass es unmöglich sei, in einer Schriftstelle und in jedem einzelnen Falle den ganzen Wahrheitscomplex aufzustellen, dass es vielmehr die Aufgabe des denkenden Christen sei, die einzelnen Bausteine zu einem Gebäude notwendiger Glaubenswahrheiten zusammenzufügen. 4. Die Offenbarung ist nicht als eine fertige Grösse durch Christum vermittelt worden, vielmehr zeigt sich in derselben ein Gesetz der Entwicklung. Wie nun für die Zeitgenossen Christi der Glaube an seine Messianität entscheidend war, so wurden im apostolischen Zeitalter neue Wahrheiten geoffenbart, die damals notwendig geglaubt werden mussten (ibi S. 175). Gegenüber dem ersten Einwurf erklärt John Locke (S. 113 ff.): Wenn die Annahme vieler Lehren zur Seligkeit notwendig ist, ist es unbegreiflich, warum Christus immer nur das erste Stück derselben und dieses allein

als entscheidend hingestellt hat. Der zweite Einwurf ist als ein, wenn auch unbewusster, Vorwurf gegen die historische Treue und Vollkommenheit der heiligen Urkunde neuen Testaments zurückzuweisen (ibi S. 119 ff.).

Gegenüber dem dritten Einwurf macht John Locke geltend, dass einerseits viele andere Schriftwahrheiten (z. B. die Auferstehung Christi) ihrem Kern nach nur Beweise oder weitere Ausführungen des Fundamentalartikels seien und als solche nicht als neue Fundamentalartikel aufgestellt werden könnten (Seite 165 ff.); dass andererseits, wenn der Christ darauf angewiesen wäre, sich die zur Seligkeit absolut notwendigen Wahrheiten aus der Bibel zusammenzusuchen, der subjectiven Willkür und damit der Möglichkeit des Irrtums Thür und Thor geöffnet würden.

Der vierte Einwurf wird nach John Locke's Ansicht seine Zurückweisung durch die Erwägung erhalten, dass einmal Gott durch Christum einen Bund mit der Menschheit geschlossen hat und es im Wesen eines Bundes liegt, dass er nur solange Gültigkeit hat, als die zuerst gemachten Bedingungen bestehen, somit von einer Veränderung der objectiven Gottesoffenbarung sowohl als der menschlichen Pflichten im Laufe der Zeit keine Rede sein könne (ibi S. 176 ff.); dass sodann die Wahrheiten in den apostolischen Briefen notwendig geglaubt werden müssen, aber nicht, um ein Christ zu werden, sondern um sich als Christen zu beweisen (ibi S. 181 ff.). John Locke schliesst seine Betrachtung über den dritten Einwand mit dem Hinweis, dass, wenn eine Summe vieler Wahrheiten notwendig zum Glauben sei, um ein Christ zu werden, die Hauptschwierigkeit darin bestehen würde, den wahren Sinn jener Wahrheiten definitiv zu vermitteln, da die Erfahrung zeige, dass die verschiedenen Confessionen aus denselben Schriftstellen die verschiedensten Wahrheiten herauslesen (ibi S. 204 ff.).

Der vierte Haupteinwand betrifft den Socianismus des John Locke. Als Socinianer habe er sich in seinem Werke entpuppt durch die Ignorirung der Dreieinigkeit Gottes (ibi S. 211 ff.), durch die Negation der Genugthuung Christi (ibi S. 234 ff.). In Bezug auf den ersten Vorwurf erklärt John Locke, dass er die Stellen, die von der Dreieinigkeit handeln, nur aus dem Grunde

weggelassen habe, weil sie in keinem Zeugnis Christi oder seiner Apostel vorkommen, das als notwendige Glaubenswahrheit hingestellt wird. Seinen zweiten Vorwurf hatte der Gegner damit begründet, dass John Locke in seiner Schrift die Begriffe Messias und Sohn Gottes, deren ersterer nach seiner Ansicht das Amt Gottes, deren letzterer seine metaphysische Wesenseinheit mit dem Vater bezeichne, identifizire. John Locke behauptet das Recht der Identifikation durch Anführung verschiedener Bibelstellen und scheint auf diese Weise thatsächlich die Gottheit Christi in Frage zu stellen. Gesetzt aber auch, dass die Gottheit Christi im orthodoxen Sinne in der Schrift gelehrt werde, so wäre sie als ein Geheimnis niemals für einen Grundartikel zu halten, ohne dessen Bejahung man nicht Christ werden könnte. Was die Genugthuung Christi betrifft, so habe er dieselbe ausdrücklich anerkannt, indem er betont habe, dass der Tod Christi nur dann stellvertretend sein könne, wenn Christus sündlos gewesen sei. Das Wort Genugthuung komme allerdings in seinem Werk sowenig vor wie im Neuen Testament. Aber auch die Sache gehöre nicht zu den notwendigen Glaubenswahrheiten, da, wie er bewiesen habe, Christus und seine Apostel ihre Anerkennung zur Bedingung der Aufnahme in ihre Nachfolge nicht gemacht hätten. Die Lehre von der Genugthuung komme ja auch nicht im apostolischen Glaubensbekenntnis vor. Könnte man aber aus diesem Grunde behaupten, dass, wer dasselbe unterschreibe, auch kein Christ sei? (ibi S. 245 ff.)

Auf den fünften Einwand des Gegners, dass er mit seinem Werk nur die Orthodoxie verspotten wolle, bemerkt John Locke, dass dieses keineswegs seine Absicht sei, insofern er im Gegenteil in der Welt nichts höher achte, als „rechte Meinungen“; dass er aber allerdings in seinen Entgegnungen gegen den Hochmut und die Rechthaberei zu Felde ziehen müsse, welche die kirchliche Orthodoxie an den Tag lege. Solange die Wahrheit nicht über alle menschlichen Zweifel erhaben, müsse auch jede kirchliche Sozietät die Möglichkeit des Irrtums zugeben; aber manche Zweifel an der Offenbarung zu zerstreuen, sei ja gerade der Zweck seiner Untersuchung (ibi S. 258 ff.).

Ebenso kurz antwortet John Locke auf den sechsten Einwand. Er sei im Prinzip gegen alle Systeme und Glaubensmodelle, da nach der Erfahrung dieselben mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit auftreten, über die Gewissen der Menschen herrschen und die Quelle vieler zwecklosen, ja schädlichen Streitigkeiten seien (ibi S. 262 ff.).

Auf den siebenten und letzten Einwand erklärt John Locke, dass man, um Christ zu werden, nur die zwei Artikel von der Existenz Gottes und der Messianität Christi bejahen müsse, dass aber ein Mensch, der Christum für den Messias und König des Himmelreichs hält, als sein Unterthan von selbst sich verpflichtet fühlt, auch alle anderen Aussagen Christi und seiner Apostel, sobald er sie als solche erkannt hat, zu glauben. Auch hier ist somit die ratio das Criterium der Offenbarung (ibi S. 264 ff.). Am Schluss seiner Untersuchung fasst der Philosoph den Inhalt derselben in die drei Sätze zusammen: 1. Es ist ein gewisser Glaube, der die Menschen zu Christen macht. 2. Dieser Glaube besteht darin, dass man Jesum von Nazareth als den Messias erkennt. 3. Der Messiasglaube als solcher verpflichtet zur Anerkennung der Autorität Christi und zur Bejahung alles dessen, was er thatsächlich gelehrt hat.

Wir haben dieses Werk John Locke's über die Vernünftigkeit der christlichen Religion deshalb so ausführlich behandelt, weil es einerseits in den meisten Darstellungen der Geschichte der Philosophie als bedeutungslos übergangen wird und doch andererseits ein wertvolles Material für das Verständnis der religionsphilosophischen Anschauungen John Locke's liefert; weil es endlich uns zugleich einen interessanten Blick thun lässt in die Geisteskämpfe des Zeitalters der Aufklärung. Indem der Philosoph beiden Strömungen, der orthodoxen und der rationalistischen, gerecht zu werden sucht, lässt er beide unbefriedigt; die orthodoxe, indem er im Interesse der Vernunft das Wesen der christlichen Religion verkümmert und den Schwerpunkt derselben aus der Geschichte in die Erlösungslehre verlegt; die rationalistische, indem er im Interesse der Offenbarung dem Schriftbeweis eine massgebende Stelle zu-

weist (cf. I. Teil) und den Vernunftschlüssen im entscheidenden Augenblick durch die Postulate der christlichen Moral Schranken setzt. In dem Gesammtsystem der Religionsphilosophie des John Locke, wenn man von einem solchen sprechen darf, bildet dieses Werk das notwendige sachliche Bindeglied zwischen der erkenntnistheoretischen Grundlage, die John Locke in seinem Werk über den menschlichen Verstand construirt, und den praktischen Consequenzen, die er in seinen Briefen über die Toleranz zieht, wenn auch diese schon vor dem Erscheinen dieses Werkes geschrieben waren.

Wenn wir das Resultat der Spekulationen John Locke's über den positiven Inhalt und das Wesen der christlichen Religion ziehen; so ergeben sich folgende Thesen:

1. Das Wesen der christlichen Religion besteht im Glauben an die Existenz Gottes und im Glauben an die Messianität Christi.

2. Der Glaube an die Existenz Gottes ist eine auf Vernunftschlüssen beruhende, durch die Aussagen der Offenbarung nur bestärkte Zustimmung zu derselben; der Glaube an die Messianität Christi ist eine auf dem Schriftzeugnis ruhende, aber durch die Vernunft in ihrem Recht bestätigte historische Annahme.

3. Die Gewissheit der Existenz Gottes beruht nicht auf einer angeborenen Gottesvorstellung, sondern auf einer logischen Schlussfolgerung aus der Existenz des Menschen auf Gott als causa efficiens.

4. Das Wesen Gottes ist stoffloser, selbstbewusster Geist; die Eigenschaften Gottes sind die Ewigkeit, die Intelligenz, die Allmacht, die Wahrhaftigkeit.

5. Im Mittelpunkt der christlichen Offenbarung steht Christus als Messias; seine Erscheinung setzt die Thatsache des Sündenfalls voraus als historisches Ereignis; das Wesen der Sünde ist die Übertretung des sich in dem dem Menschen angeborenen Vernunftgesetz kundgebenden Gotteswillens.

6. Die Bedeutung des Messias beruht nicht auf der Göttlichkeit seiner Person, nicht auf der Wirkung seines Werkes, sondern allein auf der Einzigartigkeit seiner Lehre.

7. Als den auf Grund freier göttlicher Willens-

entschliessung im alten Bund verheissenen, in der Fülle der Zeit gesandten Messias legitimirt sich Christus durch seine Wunder, durch sein den alttestamentlichen Weissagungen entsprechendes Auftreten und durch seine neue Lehre.

8. Die wesentlichen Momente der Lehre Jesu sind: Die Offenbarung der rechten Gotteserkenntnis, die Aufstellung einer vollkommenen Moral, der Nachweis der rechten Gottesverehrung, die Wertschätzung des sittlichen Handelns durch die Idee der Vergeltung.

9. Wie die Erscheinung des Messias die objective Voraussetzung der Seligkeit für die Menschen ist, so ist deren subjective Bedingung einzig und allein der Glaube an die Messianität im Sinne einer vertrauensvollen Bejahung.

10. Man muss innerhalb der Schriftwahrheiten zwischen solchen, welche von der Heilsbedingung, und solchen, welche von der Heilsbewährung handeln, unterscheiden; Heilsbedingung ist nur der Glaube an die Messianität; als Heilsbewährung im Sinn des practischen Christentums dokumentirt sich die Annahme aller der Aussagen Christi und seiner Apostel, die man als solche erkannt hat.

11. Dass der Glaube an die Messianität die einzige Heilsbedingung sei, ergiebt sich practisch aus der Thatsache, dass Christus und seine Apostel bei der Aufnahme in ihre Nachfolge keine weiteren Bedingungen gestellt haben, theoretisch aus dem Mangel und der Unmöglichkeit einer völlig willkürlichen Aufstellung von notwendigen Glaubenswahrheiten.

12. Der orthodoxe Dogmatismus im Sinn einer systematischen Zusammenstellung notwendiger Glaubenswahrheiten von verpflichtender Kraft hat sich in der Geschichte der Kirche als Quelle nutzloser Streitigkeiten erwiesen.

13. Die Normen für das christliche Leben sind die Aussagen Christi, insoweit sich dieselben vor dem Forum der Vernunft als solche legitimiren.

Diese letzte These weist uns hinüber auf das Gebiet der Moral.

III. Religion und Moral.

Es könnte fraglich erscheinen, ob die verhältnismässig wenigen Gedanken, in welchen John Locke eine Beziehung setzt zwischen Religion und Moral, das Recht begründen, dieselben als einen integrirenden Bestandteil in die Betrachtung seiner Religionsphilosophie aufzunehmen; da einerseits die Moral gewöhnlich zur practischen Philosophie gerechnet wird und andererseits bei John Locke die grundlegenden Probleme der Ethik ausserhalb des Rahmens der Religion zur Sprache kommen. Seine Untersuchung über die Genesis des Begehrens und Wollens, über die Thatsache und Form der sittlichen Freiheit, über den Begriff des summum bonum, über das Verhältnis von Willen und Vernunft, über den Prozess von der Begierde bis zum Entschluss — Alles Consequenzen seiner Vorstellungstheorie — stehen in keiner Beziehung zu seinen religiösen Meinungen. Indessen ergeben sich aus seinen religionsphilosophischen Reflexionen manche Consequenzen, die in dem Gebiet der eigentlichen Moral liegen und von ihm auch gezogen worden sind. Diese Consequenzen betreffen 1. den Inhalt, 2. die objective Verbindlichkeit, 3. die subjectiven Motive und 4. die Kraft des sittlichen Handelns. Wie wir schon oben angedeutet haben, besteht die Bedeutung Christi auch darin, dass er eine vollkommene Sittenlehre aufgestellt hat. Wohl findet sich bei allen Völkern auch vor Christi Erscheinen eine allgemeine und unklare Kenntnis der Pflichten, — ein sittliches Bewusstsein, das John Locke jedoch nicht Gewissen nennt, weil er keine angeborenen Vorstellungen kennt, sondern, wie es scheint, als einen Teil der Vernunft gelten lässt —, aber erst Christus hat als ein Prophet ohnegleichen eine Pflichtenlehre für die ganze Menschheit aufgestellt. Das sittliche Handeln empfängt seinen Gehalt und seine Norm aus der christlichen Religion, speciell aus den Aussagen Christi. Weit entfernt, dass derselbe in der Erfüllung des Dekalogs, wenn dieser auch in letzter Linie die Basis aller Moral bildet, aufginge, hat es in den Lehren und Vorschriften Christi ein weites Feld der Bethätigung. John Locke sucht (Gründlicher Beweis, dass die christliche . . . pp.,

Teil I S. 275 ff.) den doppelten Nachweis zu führen, dass es vor Christi Geburt trotz aller schönen Versuche in den Systemen der Philosophie noch keine Sittenlehre gegeben hat, welche so allseitig, so populär gewesen wäre, wie die des Messias; ebenso dass keine Sittenlehre mit der Autorität und allgemeinen Verbindlichkeit hätte aufgestellt werden können, wie sie Christus durch die Beglaubigung seiner persönlichen Erscheinung und seiner Wunderwerke aufzuweisen hat. Indem John Locke das sittliche Handeln ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt der Bewährung des Christentums, als Acte des freien Gehorsams gegen den Willen des als König anerkannten Messias betrachtet, erhält das sittliche Handeln selbst zugleich eine christliche Bestimmtheit. An der Hand vieler Schriftstellen zeigt der Philosoph, worin sich das sittliche Handeln äussert. (Gründlicher Beweis, dass die christliche . . . pp., Teil I pag. 225 ff.).

Die absolute Verbindlichkeit des sittlichen Handelns resultirt aus der Hoheit des Gesetzgebers, nämlich Gottes. Es giebt nach John Locke drei Regeln oder Gesetze, nach welchen menschliche Handlungen gemessen werden. Das Characteristische derselben besteht darin, dass sie, um auf den Willen bestimmend einzuwirken, der Handlung einen Lohn oder eine Strafe in Aussicht stellen. (Versuch über den menschlichen Verstand . . . pp, Buch II cap. 28 § 6.) Diese Gesetze sind das göttliche, das bürgerliche und das Gesetz der Meinung oder Achtung der Mitmenschen. Das erste ist der Massstab für die Sünde und die Pflicht, das zweite für Verbrechen und Unschuld, das dritte für Tugend und Laster. Wenn auch das dritte Gesetz, das philosophische genannt, in praxi wohl die stärkste Macht auf den Menschen ausübt; wenn auch das bürgerliche dadurch, dass es unmittelbar mit juristischen Strafen droht, in dem Bewusstsein eines Volkes stets lebendig bleibt, so ist doch das göttliche das allgemein gültige, nach dem ein jeder Mensch bewusst oder unbewusst seine Handlungen beurteilt, „es ist der alleinige Prüfstein des moralischen Verhaltens (ibi § 8), Gott hat dieses Gesetz, sei es durch das Licht der Natur, sei es durch die Stimme der Offenbarung, den Menschen gegeben; es wäre unvernünftig, dies zu leugnen.“ Die absolute Verbindlichkeit, die

gerade das göttliche Gesetz für unsere Handlungen hat, begründet John Locke in dreifacher Weise. „Gott hat das Recht dazu, denn wir sind seine Geschöpfe; er besitzt Güte und Weisheit, um unsere Handlungen zum Besten zu leiten; er hat die Macht, seine Vorschriften durch Belohnungen und Strafen von unendlicher Schwere und Dauer in jenem Leben zu verstärken, denn Niemand kann uns seinen Händen entziehen“ (ibi § 8). Die Sittenlehre Jesu muss als göttliches Gesetz gelten, da Christus mit göttlicher Vollmacht aufgetreten ist und den Inhalt seiner Lehre deren göttlichen Ursprung legitimirt. Dass John Locke das göttliche Gesetz ausser durch die Offenbarung den Menschen durch das Licht der Natur vermittelt sein lässt, berechtigt uns zu der Annahme, dass die Vernunft, die er öfter das Licht der Natur nennt, ein sittliches Bewusstsein involvire. Bedeutsam sind in der kurzen Erörterung über das göttliche Gesetz noch folgende Punkte: Indem die Übertretung des göttlichen Gesetzes Sünde genannt wird, wird indirect die Thatsache der persönlichen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, welche John Locke auch anderweitig anerkennt, behauptet und die Übertretung als moralische Schuld festgehalten (cf. seine Erörterungen über den Sündenfall). Wenn John Locke weiter Gott die Macht zuschreibt, den Menschen zu gewissen Handlungen zu zwingen, so konstatirt er nur die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit der Prädestination.

Als wirksame subjective Impulse für das sittliche Handeln verwertet John Locke Verheissungen und Drohungen für das Jenseits, welche das göttliche Gesetz für die Handlungen hat. Er führt in seiner Betrachtung über die Bedeutung Christi aus, wie in der Zeit vor Christo in den philosophischen Moralsystemen als einziges Motiv für das sittliche Handeln die Vortrefflichkeit der Tugend an sich erscheine (Gründlicher Beweis, dass ... pp., Teil I S. 301). Dass die Lehre von der ewigen Vergeltung ein viel wirksameres Motiv sei, beruhe darauf, dass einerseits nur wenige die sittliche Energie hätten, die Tugend um ihrer selbst willen zu üben, und dass andererseits in diesem Leben sehr oft ein Contrast zwischen dem tugendhaften und glücklichen Leben bestehe. Dass die ewige Vergeltung als eigent-

lich sittliches Motiv in Betracht kommt, nicht blos als eine vollkommene Unterstützung des Willens gegen die Macht der Leidenschaften oder ein Erleichterungsmittel für das sittliche Streben, geht aus folgendem Satz hervor: „Auf diesem einzigen Grund ist die Sittenlehre befestigt und gestützt und auf solche Weise kann sie mit Recht erfordern, dass wir allen Fleiss und Mühe anwenden. Dieses macht, dass die Tugend, welche sie uns vorschreibt, nicht ein leerer Name, sondern ein wirkliches wahrhaftiges Gut ist, welches macht, dass wir Alles zu Werke setzen können, dieselbe zu erlangen“ (Gründlicher Beweis, dass die . . . pp., Teil I S. 304).

Noch eine Beziehung besteht nach John Locke zwischen Religion und Moral. Er behauptet nämlich, dass Christus das ernsthafte sittliche Streben durch Mitteilung seines Geistes unterstütze, der als ein Geist der Kraft „uns thun helfe, was wir thun sollen, und als ein Geist der Weisheit es uns auf die Art und Weise thun heisse, auf welche wir sollen“ (Teil I Seite 305). Wie man sich die Einwirkung des Geistes auf den Menschen vermittelt zu denken habe, lässt er unerörtert.

So hat John Locke in grossen Zügen ein System der christlichen Moral entworfen. Die Grundgedanken derselben sind folgende:

1. Der Inhalt des sittlichen Handelns ist die Bethätigung der sittlichen Vorschriften Christi und erscheint daher als die Bewährung des Glaubens.

2. Die objective Norm des sittlichen Handelns ist das göttliche Sittengesetz, das teils durch die Vernunft dem Menschen angeboren, teils durch die vollkommene Gottesoffenbarung in Christo dem Menschen vermittelt ist.

3. Das wirksamste Motiv des sittlichen Handelns ist die ewige Vergeltung.

4. Die Kraft des sittlichen Handelns ist der dem Menschen subjectiv zugeeignete Gottesgeist.

IV. Kirche und Staat.

Es erübrigt noch, einen Blick auf die practischen Consequenzen zu werfen, die John Locke aus seinen Gedanken über das Wesen des Glaubens und der christlichen Religion gezogen hat hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat. Historisch betrachtet hat John Locke auf Grund der in seinem grundlegenden erkenntnistheoretischen Werk gewonnenen Resultate schon im Jahre 1689 seine Briefe über Toleranz geschrieben und erst später, im Jahre 1695, in seinem Buch über die Vernünftigkeit der christlichen Religion die theoretischen Prämissen für die Toleranzbriefe geschaffen. Da wir jedoch eine systematische Darstellung der Gesammt-Anschauung des Philosophen bezwecken, kommen die in den Toleranz-Briefen ausgesprochenen Ansichten John Locke's erst jetzt als practische Folgerungen seiner Doctrin in Betracht. Die Briefe erscheinen als eine Opposition gegen die kirchliche Autorität, die in der politischen Verfassung Englands eine konkrete Gestalt angenommen hatte. Die Orthodoxie war gewissermassen Staats-Religion und hatte einen exklusiven Character. Gegen diese Exklusivität der englischen orthodoxen Hochkirche richtet sich die Polemik des Philosophen und er empfiehlt an ihrer Stelle die Toleranz, sowohl die religiöse als Duldung separatistischer Meinungen innerhalb einer anerkannten Kirchengemeinschaft als auch die bürgerliche, nach der verschiedene Confessionen innerhalb eines Staates in paritätischem Verhältnis stehen. Nach John Locke ist die Toleranz ein notwendiges Merkmal der wahren Kirche, insofern erstere eine Äusserung der christlichen Liebe ist, welche die erste und höchste der christlichen Tugenden ist. (Sendschreiben von der Toleranz Seite 1—10.) Da die englische Staatskirche unter dem Vorwand teils politischer Interessen teils seelsorgerlicher Motive separistischen Strömungen mit äusserer Gewalt entgegentrat, sucht John Locke nachzuweisen, dass die Staatskirche eine contradictio in adiecto sei. Zwecks dieses Nachweises stellt er zunächst den Begriff des Staates und der Kirche fest, leitet aus diesen Begriffen die Rechte und Pflichten der einzelnen Factoren ab und begründet

darauf die Notwendigkeit, die Schranken und die Äusserungen der Toleranz.

Der Staat ist eine solche Gesellschaft von Menschen, die sich nur darum und dahin zusammen verbunden, um die bürgerliche Glückseligkeit zu erhalten und zu befördern. Mittel zur Verwirklichung dieses Zwecks sind äusserer Zwang und Gewalt (ibi S. 11). Aus dieser Begriffsbestimmung resultiren die Schranken der obrigkeitlichen Gewalt. Die Gründe, weshalb die Obrigkeit keine Gewalt über den Glauben der Menschen hat, sind folgende: 1. Sie hat weder von Gott noch vom Menschen specialiter den Auftrag der geistlichen Fürsorge empfangen, da für seine Seele Jeder selbst zu sorgen hat (ibi S. 13 ff.). 2. Ihre Macht besteht nur in einem äusserlichen Zwang, die Religion aber in persönlicher Überzeugung und freier Entschliessung (ibi S. 15 ff.). 3. Gesetzt aber auch, dass die Autorität der Gesetze und äusserer Zwang die Gemüter der Menschen zu bekehren vermöchte, so würde dennoch solches nichts zur Seligkeit der Unterthanen helfen, da die verschiedenen Fürsten und Staaten die verschiedensten Religionsmeinungen haben und es doch nur eine seligmachende Religion geben kann (ibi S. 19 ff.).

Die Kirche ist nach John Locke eine freiwillige Gesellschaft solcher Leute, die sich aus freien Stücken zusammen thun, um Gott auf eine solche Weise öffentlich zu dienen, wie sie glauben, dass es Gott gefällig und zu ihrer Seelen Heil dienlich sei (ibi S. 20 ff.). Die Consequenzen, die sich nach John Locke aus diesem Kirchenbegriff ergeben, sind folgende: 1. Wie der Eintritt in eine Kirche, so ist auch der Austritt Sache freier Entschliessung, denn das Motiv der Zugehörigkeit ist allein die Erwartung, die idealste Gottesverehrung zu finden; wenn sich die Erwartung als trügerisch erweist, ist das Recht der Ausscheidung begründet. 2. Als Gesellschaft muss die Kirche bestimmte Gesetze, Verfassungen und Ordnungen haben. 3. Die gesetzgebende Instanz ist, da sich die Gesellschaft durch freiwillige Teilnahme bildet, die Societät selbst; gegen die von der katholischen Kirche behauptete apostolische Succession der Bischöfe und Ältesten spricht der Mangel einer biblischen Begründung, die Thatsache einer Meinungs-

verschiedenheit gleich bei der ersten Bischofswahl, die Möglichkeit des Austritts seitens eines Kirchengliedes in eine andere Societät (ibi S. 24 ff.). Gegen die Behauptung der Apostolizität der Bischofskirche spricht ausserdem, dass sie Gesetze geschaffen, welche im Widerspruch stehen mit dem Zweck der Kirche und dass sie blutige Verfolgungen gegen Andersgläubige verhängt, während doch nach Christi Aussage Schmach und Verfolgung ein Merkmal ihrer selbst als der wahren Kirche sein soll (ibi S. 27 ff.). 4. Das einzige Mittel, den Kirchengesetzen Nachdruck zu geben, ist seelsorgerliche Einwirkung, eventuell Ausschluss aus der Gemeinschaft; dieser Ausschluss darf jedoch nicht die bürgerlichen Rechte tangiren (ibi S. 30 ff.). Ebensowenig darf ein Mensch, der nicht zur Gemeinschaft gehört, um deswillen verachtet und in seinen bürgerlichen Rechten beeinträchtigt werden (ibi S. 32 ff.). Die Pflicht der als Nachfolger der Apostel sich ausgebenden Geistlichen besteht vollends nicht nur in der Ausübung solcher Toleranz, sondern auch positiv in der Mahnung zum Frieden, die jedoch mit theoretischen wissenschaftlichen Controversen im Interesse der Begründung der kirchlichen Dogmatik nicht im Widerspruch steht (ibi S. 44).

Über die Toleranz, welche die weltliche Obrigkeit den innerhalb des Staates bestehenden Kirchen und Secten gegenüber schuldet, äussert John Locke folgendes: 1. Der Staat kann der Kirche keine Gesetze geben, da er als solcher weder eine autoritative Legitimation noch eine specielle Qualification dazu hat (ibi S. 44 ff.); da der Wechsel in der Person des Regenten eine Änderung der Religion des Landes und infolgedessen eine Verwirrung in der Kirche bewirken könnte (ibi S. 50 ff.); da die Staatsgewalt, wenn sie auch nur als ausübendes Organ der Kirche handelt, die einzig wahre Kirche vertreten müsste (ibi S. 51 ff.).

2. Der Staat kann keinen bestimmten Cultus durch äussere Gewalt einführen; denn die Kirchen sind freie Sozietäten und ihr Kultus ist eine notwendige Äusserung ihres Glaubens und durch denselben in seiner Eigenart bestimmt (ibi S. 60 ff.). Betreffend die sogenannten Mitteldinge im Cultus, d. h. solche Einrichtungen, welche nicht biblisch zu begründen sind, kommt

dem Staat ebensowenig eine entscheidende Einwirkung zu, da dieselben einerseits als kultische Akte zu einem integrirenden Bestandteil der Religion werden und infolgedessen nicht mehr unter der Jurisdiction der weltlichen Obrigkeit stehen, andererseits, wenn sie an sich indifferent sind, auch durch menschliche Autorität zu einem wesentlichen Stück des Gottesdienstes gemacht werden könnten (ibi S. 64). Das Recht der Einführung solcher Einrichtungen steht der Kirche zu, auch wenn sie aus der Schrift keine Begründung haben, wenn sie nur nach der Ansicht der Kirche dem Zweck der Erbauung dienen.

3. Der Staat kann einer kirchlichen Societät ihre Zeremonien nicht verwehren, weil er auf diese Weise die Kirche selbst vernichten würde; jedoch dürfen die Zeremonien keine die öffentliche Ordnung und Wohlfahrt bedrohende Form annehmen (cf. die Unmöglichkeit des jüdischen Opferkultus in der Gegenwart (ibi S. 70 ff.). Betreffend der Toleranz der Abgötterei seitens des Staates, weist John Locke darauf hin, dass sie vom christlichen Standpunkt aus eine Sünde, aber gleich anderen Sünden nicht nach dem bürgerlichen Strafgesetzbuch strafbar sei (S. 72 ff.).

4. Was das Verhältnis des Staates zur Lehre der Kirche betrifft, so muss man spekulative, auf dem Verstand und Begriff beruhende und practische, auf den Willen und die Handlungen des Menschen abzielende Lehren unterscheiden. Der Staat hat im Blick auf die erstere keine Gewalt, weder in dem Sinn, dass er eine obligatorische Kirchenlehre einführt, noch in dem Sinn, dass er innerhalb einer anerkannten Kirche Meinungsverschiedenheiten unterdrückt. Betreffs der practischen Lehren einer Kirche, insofern dieselben in bestimmten Sitten eine greifbare Gestalt annehmen, hängt ihre Zulässigkeit staatlicherseits von ihrem Einklang mit der öffentlichen Wohlfahrt ab; die Frage, ob ein solcher vorhanden ist, bleibt der gerechten Erwägung der Obrigkeit vorbehalten, jedoch hat auch diese in Gott ihren obersten Richter (ibi S. 91).

5. Der Staat hat die Pflicht, religiöse Versammlungen zu dulden, weil und insoweit in denselben lediglich geistliche Angelegenheiten verhandelt werden. Die

Thatsache, dass solche religiöse Versammlungen öfters staatsgefährliche Tendenzen verfolgen, hat, wenn sie wirklich vorliegt, meistens ihren Grund in dem ungerechtfertigten Misstrauen, das ihnen die Staatsgewalt entgegengebracht (ibi S. 98—110).

6. Der Staat hat die Pflicht der Intoleranz a) gegenüber solchen Lehren und Sitten, welche gemeingefährlich sind, b) gegen kirchliche Societäten, welche der Obrigkeit den bürgerlichen Gehorsam verweigern, c) gegen solche, welche weltliche Gewalt für sich in Anspruch nehmen, d) gegen ausgesprochene Atheisten, da letztere die Stützen der Menschlichen Gesellschaft, nämlich Treue, Vertrag, Eidschwur illusorisch machen (ibi S. 93—97).

John Locke schliesst seine Betrachtungen mit einer Untersuchung über die Begriffe Ketzerei und Schisma; beiden gemeinsam ist „eine mutwillige und freventliche Absonderung von der Kirchengemeinde um unnötiger Dinge willen". Ketzerei ist eine Absonderung von der Gemeinde um der Lehre willen, die ausser der Schriftlehre menschliche Lehrmeinungen enthält, das Schisma eine Absonderung um des Kultus oder der Verfassung willen, insofern dieselbe auf menschlichen Satzungen beruht (ibi S. 111 bis 117). Dies ist die Gedankenfolge des ersten Briefes über die Toleranz; die beiden anderen Briefe erscheinen nur als weitere Ausführungen und Anwendungen der hier widerlegten Ansicht. Wenn auch die Tendenz der Briefe eine practische ist, nämlich die, die vorhandenen Missstände der Kirche abzustellen und dieselbe auf die Reinheit und Freiheit ihres Ursprungs zurückzuführen, so ist die Forderung der Toleranz, welche die Quintessenz der Darlegungen ist, doch eine notwendige Consequenz seiner Religionsphilosophie in seiner grundlegenden Schrift, dadurch dass die ratio zum Criterium des Glaubens erhoben wird, dass gegenüber aller objectiven historischen Autorität, das Princip des Subjectivismus eingeführt wird; hier erscheint dieses Princip in dem Postulat der Toleranz, insofern das individuelle Gewissen zum alleinigen Träger wahrer Religiosität erhoben und die Rücksicht auf das Gewissen des Einzelnen zum Erklärungsgrund der Toleranz als einer christlichen Tugend gemacht

wird. Der Rationalismus in der theoretischen Anschauung wird zum Liberalismus im practischen Verhalten. Es ist das System der Parität der Confessionen, der Gleichberechtigung der verschiedensten Lehrmeinungen innerhalb einer Kirche, hervorgerufen durch eine Überschätzung des Individualismus, durch eine Unterschätzung der historisch gegebenen Entwicklung. So sehr John Locke durch diese Ideen ein Bahnbrecher der Aufklärungsepoche geworden, so wenig ist er imstande, vollständig von der Tradition zu abstrahiren. Die Theorie vom omnipotenten Staat, welche die letzte Consequenz dieser Gedanken bildet, hat er principiell zurückgewiesen, indem er die Rechte des Staates gegenüber der Kirche auf ein Minimum beschränkt und der Kirche eine grosse Selbstständigkeit in Bezug auf Lehre, Cultus und Verfassung sichert. Auch hier zeigt sich also der Dualismus seiner Anschauung. Nichtsdestoweniger behauptet er bei der Beurteilung der brennenden Zeitfrage einen hohen, eines Philosophen würdigen Standpunkt, indem er mit sittlichem Ernst die Wahrheit sucht und grosse Principien der Betrachtung aufstellt.

Wenn wir zum Schluss nochmals die religionsphilosophischen Ideen John Locke's als Ganzes betrachten, so müssen wir als Characteristikum einen Dualismus, sowohl einen formalen als einen materiellen konstatiren. Der erstere betrifft seine Darstellung; auf der einen Seite eine streng wissenschaftliche scharfsinnige Betrachtungsgabe und Darstellungsweise in seinem Hauptwerke über den menschlichen Verstand, auf der anderen Seite eine weitschweifige populäre Behandlung, wie sie sich in den Briefen über die Toleranz und vornehmlich in seinem Werk „Gründlicher Beweis, dass die christliche Religion ... pp." findet. Hier erscheint der Philosoph als ein Sohn seines Landes, dessen nationale Eigentümlichkeit ein Ineinander von scharfer Urteilskraft und practischer Veranlagung ist. Der materielle Dualismus seines Systems offenbart sich in der unvermittelten Übereinanderreihung kontradictorischer Principien, in dem Versuch einer Vermittlung zwischen

Objectivem und Subjectivem, zwischen Autorität und Individualität, zwischen der alten und neuen Zeit. Hier erscheint John Locke als ein klassischer Repräsentant seiner Zeit, die das Bindeglied zwischen dem siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert ist, die notwendige Übergangsstufe aus dem trägen mühelosen Geniessen der Errungenschaften des Reformationszeitalters zu dem allseitigen Aufschwung auf allen Gebieten des geistigen Lebens, der im achtzehnten Jahrhundert sich zu vollziehen begonnen hat. Diese Schwäche des Dualismus, der sich nicht nur in den religiösen Ansichten, sondern auch in der ganzen Philosophie des John Locke findet, ist zugleich seine Stärke. Nur in dieser allseitigen und unbestimmten Anlage seines Systems bot sich die Grundlage zu den mannigfaltigsten Weiterbildungen der späteren Zeit. Seine Untersuchungen haben für die verschiedensten geistigen Erscheinungen bis heute eine grundlegende Bedeutung; insbesondere haben die verschiedensten Probleme der theologischen Wissenschaft und der kirchlichen Praxis in der Gegenwart ihre erste Voraussetzung und characteristische Beleuchtung in der Religionsphilosophie des John Locke.

Quellen:

1. John Locke's Versuch über den menschlichen Verstand, übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann, Berlin 1872.
2. John Locke's gründlicher Beweis, dass die christliche Religion höchst billig, vernünftig und raisonnabel sei, übersetzt von Dr. Johannes Christ. Meinigen, 2 Teile, Braunschweig 1733.
3. Herrn Johann Lockens Sendschreiben von der Toleranz aus dem Lateinischen übersetzt. 1710.
4. John Locke, seine Verstandestheorie und seine Lehren etc. von Dr. Emanuel Schaerer. Leipzig 1860.
5. Geschichte der neueren Philosophie von Dr. Richard Falckenberg. 2. Auflage. Leipzig 1892.
6. Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. 7. Auflage. Berlin 1888.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 3

I. Vernunft und Offenbarung 5

II. Gott und Christentum 10

III. Religion und Moral 25

IV. Kirche und Staat 29

Schlusswort 34